61e ANNEE (7e série) N° 48 29 NOVEMBRE 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Réflexions sur la Réforme du Bréviaire

Il y a un an, j'ai donné ici une « chronique » des projets de réforme du Bréviaire [1] qui m'a valu un certain nombre de lettres d'adhésion et l'expression d'idées nouvelles, dont je voudrais rendre compte. Ce sera l'occasion de préciser quelques notions concernant l'idée même de réforme, la célébration publique et la récitation privée de l'Office.

* *

Un vénérable doyen écrit tout d'abord qu'il est convaincu « que le Bréviaire bien récité, avec des pensées qui frappent l'intelligence et le cœur doit être la source principale de la vie intellectuelle et morale du prêtre » ; et, à propos des désirs de réforme, il ajoute : « nous sommes prêts à suivre toutes les directives de l'Eglise. Mais l'Eglise, la première, j'en suis sûr, est prête à écouter les propositions que ses fils les plus soumis font dans l'intérêt de leur âme. » On ne peut mieux dire. J'y reviendrai d'ailleurs.

Un autre insiste surtout sur la complexité de l'office actuel : « A certains jours, c'est un véritable chassé-croisé au travers du volume. Décalage de deux cycles, octaves, féries, « Incipit », avec recherche des répons... Un bréviaire dont les divers éléments seraient moins indépendants et « glissants » serait plus facile à dire. On pourrait le réciter sans recourir vingt fois à l'Ordo... On demande d'abord un office simple. Il sera mieux récité si toute l'attention n'est pas réservée à la recherche de la bonne page, si la récitation ne comporte pas une excessive manipulation. »

A ces considérations générales, j'ajouterai encore celle-ci : « Il serait dommage, certes, de priver le clerc de certains enrichissements, mais peut-on vraiment appeler enrichissement ces successions de répons et de versets, propres à l'office choral, et qui, dans la récitation privée, obligent à des recherches et des reports fastidieux plus propres a égarer qu'à favoriser la piété ? »

Entrant dans l'examen des divers éléments de l'Office, le même correspondant dit, au sujet de la psalmodie : « Si vénérable et si antique que soit la coutume de distribuer les 150 psaumes en une semaine et l'Ecriture en un an, je ne vois pas qu'elle ait un caractère tellement sacré qu'on ne puisse y changer quelque chose et les distribuer sur un espace de temps plus étendu ». Un autre retrouvant spontanément les principes qui avaient été à la base de la réforme du Bienh. Pie X désirerait que l'on n'abandonne pas aux fêtes le schéma des féries, afin d'éviter la récitation des mêmes psaumes plusieurs jours de suite et leur retour trop fréquent, au détriment des autres, qui sont parfois plus beaux, plus riches de pensées et plus évocateurs de sentiments.

Tout le monde est d'accord sur la nécessité de supprimer des octaves, d'alléger le calendrier de l'Eglise universelle et de simplifier un grand nombre de fêtes de saints ; plusieurs trouvent heureuse la proposition du principe de la *memoria*.

Quelqu'un écrit : « Les petites Heures ne se justifient pleinement que dans une vie réglée où le temps est distribué une fois pour toutes entre la prière et un travail fixe... Aussi, j'appelle de tous mes vœux le jour où notre bréviaire sera distribué en deux parties : Matines, Laudes (Prime), de minuit à midi, prières de la matinée ; Vêpres (Complies), de midi à minuit, prières de l'après-midi ». Et c'est quelqu'un qui déclare qu'il a toujours été attiré par la splendeur des Heures canoniales.

La correction des lectures et le retour à l'ancien texte des hymnes, avec la simplification des modernes, rencontrent une approbation unanime [2].

Certains cependant voudraient s'éloigner davantage du schéma traditionnel de l'Office, auquel je reste fermement attaché. On propose, par exemple, de garder toutes les Heures, sauf Prime, parce qu'elle fait double emploi avec Laudes, mais en les réduisant à une lecture, suivie de chant et de prière, soit pour les Heures du jour : hymne, capitule, prolongé en leçon, répons bref remplacé par les psaumes et oraison. Quant aux matines, le même propose de les commencer « par un temps de prière mentale obligatoire, environ le temps d'un *Pater, Ave, Credo*. Puis aussitôt : invitatoire, qui remplace le *Deus in adjutorium* et serait remplacé pendant le carême et aux quatre-temps par le *Miserere*. Hymne..., lecture de l'A. T. (3 leçons

[1] Cf. *Ami du Clergé*, 1950, p. 705-713.

[2] Quelqu'un écrit qu'il croit bon de revenir au texte ancien des hymnes, mais que celui-ci aurait parfois besoin d'être amendé. Je dirai, tout d'abord, qu'il faudrait être sûr de ce texte ancien, ce qui ne saurait être tant que l'on n'aura pas une bonne édition critique. Quant à le corriger, j'avoue que pour ma part j'hésiterais fort à retoucher des compositions de S. Ambroise, de Prudence, de Sédulius ou de Fortunat, de peur de paraître en remontrer à ces maîtres, qu'il s'agisse du latin ou de la prosodie. D'ailleurs, les licences qu'ils se sont permises, si licence il y a, sont-elles tellement incompatibles avec la prière ?

en une), 3 psaumes ; Leçon tirée du N. T., 3 psaumes ; Lecture d'une homélie ou d'une légende historique, 3 psaumes ; *Te Deum*... Après le 3e nocturne la prière normale est la messe ». Pour le même, en effet, les matines sont la préparation de la messe, et les laudes l'action de grâces ; il pense que « cette manière de faire aurait l'avantage d'intégrer vraiment la messe dans l'office, dont elle est coupée même lorsqu'elle prend sa place liturgique après Sexte ou Tierce, parce qu'on conclut cette petite Heure avant de la commencer ».

A ce projet, que j'abrège, je ferai remarquer qu'il est plus inspiré par de pieux sentiments que par un vrai sens liturgique et que si l'on s'engage dans cette voie, on risque d'aller assez loin. Je ne nie pas ce que cette proposition peut avoir de logique et d'attrayant, comme de remplacer les *Pater*, *Ave* et *Credo* par une prière plus libre, d'omettre le *Deus in adjutorium* ou de rétablir un lien entre l'office récité en privé et la célébration de la messe basse ; mais on pourrait en faire bien d'autres. Il ne s'agit plus alors de réforme du Bréviaire, mais de constitution d'un office complètement nouveau ; on voit très bien ce que l'on y perdrait, par exemple quant à la diminution du rôle des psaumes, tandis que le profit pourrait bien n'être pas en proportion. Sans préjudice de ce que je dirai plus loin, je répondrai en substance par ces paroles d'un vénérable religieux : « Combien il est scabreux de toucher à la vieille liturgie romaine ; c'est un fait qu'il y a eu l'âge d'or de la liturgie, et tout ce que le clergé peut retenir de ces âges providentiels restera chargé de réalités spirituelles, outre la pure qualité humaine ; j'aime imaginer que les moines des monastères urbains ont été ces prodigieux contemplatifs chargés par l'Esprit de donner forme humaine à l'intime prière de l'Eglise... L'Office n'a plus à être un enseignement, ni même à exprimer la prière que suggèrent les besoins et les expériences de tel ou tel, il n'a pas à dicter à chacun ses prières les plus particulières, mais il détermine l'atmosphère que l'Eglise veut pour la prière publique et il est destiné à mettre ses clercs en communion avec la louange qu'Elle a instituée dans les temps et dans les fêtes ».

* *

Parfois, c'est sur l'idée même de réforme que l'on hésite. Certains, et non des moins fervents, s'alarment et cela pour plusieurs raisons. L'attachement fort louable aux formes traditionnelles de la prière publique peut provenir, en partie, du sens aigu de l'obligation dont l'Eglise charge tous ses clercs. Il y a cependant à ces craintes des motifs plus profonds. Quelques-uns voient, en effet, dans ces projets l'expression d'un esprit critique se portant sur une institution sacrée : la prière officielle de l'Eglise et l'obligation grave qui en découle pour chacun. Ils ont peur que ces observations n'entraînent avec elles un manque d'intérêt et d'affection pour ce qui est, non seulement un devoir important du prêtre, mais aussi pour ce qui touche à sa vie sacerdotale même et à sa vie spirituelle. A l'extrême, ils craignent que de tels projets n'incitent les clercs à se dispenser facilement d'une obligation pour une prière que l'on montre inadaptée aux besoins actuels. Sous une autre forme, on dit que le clergé n'a pas tant à se préoccuper de la réforme de son bréviaire qu'à le réciter comme il faut, en attendant que le Saint-Siège lui en donne un autre élaboré de la façon que, dans sa sagesse, il jugera la meilleure ; ou bien, en se plaçant au point de vue de l'autorité suprême, on souhaite que celle-ci réalise au plus tôt, comme elle l'entendra, une réforme, et coupe court ainsi à une fermentation des esprits ; car l'expression de désirs multiples et souvent contradictoires ne peut que nuire à l'élaboration d'un projet cohérent et organique.

Ces préoccupations partent, à n'en pas douter d'un louable souci, soit pour éviter, d'en bas, de la part des usagers, des initiatives qui ne leur appartiennent pas, soit pour que le Saint-Siège ne se trouve pas en présence de critiques et même de situations de fait, qui le gênent. Il est certain que l'Eglise ayant une structure fortement organisée et hiérarchisée ne peut permettre que les inférieurs prennent la place de l'autorité et usurpent des fonctions et un rôle qui les dépassent. Cependant, il ne faut pas oublier deux choses : tout d'abord, que l'Eglise est un corps organisé où la hiérarchie joue surtout un rôle d'unification, de continuité, de gouvernement qui, par la nature même des choses, ne s'impose à tous ses membres qu'en tant qu'il correspond aux besoins de ceux-ci. Ses décisions sont toujours prises en vue de quelque utilité pour ceux à qui elles sont destinées. L'histoire enseigne de fait que les réformes entreprises seulement d'en-haut, sans une large participation des éléments de base et périphériques sont de faible efficacité ; de sorte qu'au Moyen Age l'idée de réforme était liée normalement à celle de concile, avec participation des évêques, des abbés, des clercs et même des laïcs. Une réforme, comme on l'a écrit, ne se fait pas seulement par pression, mais par aspiration. Par ailleurs on ne saurait méconnaître que la prise de conscience et l'étude de certains problèmes, et je pense que celui du Bréviaire en est un, s'opèrent mieux par une mise en commun des idées, des besoins, des difficultés, surtout quand il s'agit de questions aussi complexes et de si grande conséquence que l'organisation d'une prière commune aux clercs du monde entier. Ceux qui ont fait sérieusement l'heureuse expérience d'une récitation savoureuse du Bréviaire actuel sont mieux placés, pour émettre des critiques justifiées, que ceux qui, sans avoir cherché à le pénétrer et à s'y adapter, construisent à son sujet toutes sortes de projets.

Il ne faut pas oublier non plus que l'Eglise est un corps vivant et que comme tel, si elle doit veiller à assurer une parfaite continuité, selon des principes et une tradition stables, elle doit aussi être en travail vers un continuel progrès, et pour adapter les diverses phases de ce progrès à la vérité première, être en continuel renouvellement, c'est-à-dire en continuelle réforme. Or la prière de l'Eglise, la liturgie, n'échappe pas à cette loi. Il n'est que de consulter l'histoire pour constater que le Bréviaire n'a cessé de subir des transformations plus ou moins profondes, depuis ses origines ; serait-il donc enfin arrivé à l'état parfait et pour tous les temps ? Il est difficile de le croire. Mais il faut reconnaître que nous sommes arrivés, à notre époque, à une conception plutôt statique de

la liturgie ; depuis S. Pie V [3], le Saint-Siège s'est réservé le droit et la législation en matière de liturgie, ce qui limite fort les initiatives et les changements, qui doivent tous passer, comme on sait, par la Congrégation des Rites. Il est encore un autre élément qui pèse sur la situation actuelle ; l'imprimerie, qui en donnant la possibilité de multiplier à l'infini les textes, les fixe par là-même et leur enlève quelque chose de la vie qu'ils avaient auparavant, lorsqu'ils étaient la propriété des diverses Eglises particulières et qu'ils étaient transmis individuellement par l'écriture manuscrite pour des besoins déterminés ou pour remplacer les livres hors d'usage. Quelles que soient les intentions premières et sans diminuer en rien les avantages énormes de ces changements, on est bien obligé de constater que les « éditions typiques » de la Congrégation des Rites favorisent davantage la centralisation et la fixité de la liturgie que son évolution. Et pourtant la liturgie, en soi, est aujourd'hui, comme au temps de Gélase, de Grégoire le Grand ou d'Hadrien, une institution qui participe à la vie de l'Eglise ; il n'y a pas de raison de principe, par conséquent, pour que le Bréviaire ne bénéficie pas d'adaptations justifiées par les besoins du clergé d'aujourd'hui. C'est ce qu'ont compris, d'ailleurs, et essayé de réaliser, au moins partiellement, les Pontifes romains.

Il faut le reconnaître, et l'expérience est là pour le prouver : il est difficile en ce domaine, de savoir où s'arrêter. Dès que l'on porte la main sur l'édifice des règles liturgiques, on ne voit guère comment se défendre d'innovations de plus en plus hardies et qui, si elles ont une justification, ne l'ont, certainement pas, dans aucun principe traditionnel. Le problème est donc de trouver un juste milieu entre un réformisme outrancier, courant après toutes les modes et tous les engouements du dehors, et un conservatisme craintif, qui par respect de la tradition, risquerait de méconnaître ce qu'il y a de plus profond dans la liturgie et manquerait de ranimer et de rénover cette vie intérieure de l'Eglise selon ses lois propres et ses principes les plus indiscutables. Or, je crois que la voie la plus assurée pour y arriver est de s'en tenir à l'organisation générale de l'Office avec tous ses éléments essentiels, en corrigeant et adaptant seulement ceux qui ont besoin de réforme. On peut parfaitement alléger le calendrier, simplifier un certain nombre de fêtes, réduire les « *preces* », les suffrages, les mémoires, abréger les rubriques, corriger les leçons et même en faire un nouveau choix, prévoir un « *ordo* » simplifié pour la récitation privée, sans toucher à la disposition générale de l'Office, à la composition de chaque Heure et encore moins au caractère de prière de louange et d'adoration qui lui est propre. Sous prétexte de le rendre plus intelligible, il serait désastreux de le vider de son symbolisme et du sens du mystère, qui lui sont si essentiels [4]. Le Bréviaire ne doit pas devenir un livre de méditation privée, de lecture spritituelle ou une sorte de chronique historique.

* *

J'ai essayé de montrer ailleurs [5] pourquoi le Bréviaire romain avait spécialement besoin de réforme et d'adaptation ; c'est qu'il n'a pas été réalisé pour le clergé qui le récite aujourd'hui et auquel l'Eglise fait une obligation grave de le dire. L'office qu'il contient a été institué en fonction d'une célébration commune et chorale au cours des différentes heures du jour et de la nuit ; tandis que le prêtre isolé le récite maintenant individuellement, à voix base, n'importe où et n'importe quand, au cours de trente-six heures.

Aux origines, la prière publique était conçue de façon très large et spontanée ; il faut donc être très prudent lorsque l'on parle de son organisation et de sa composition. S'il y a eu, dès les premiers siècles, des réunions où les chrétiens chantaient en commun des psaumes et des hymnes et lisaient les Ecritures, celles-ci ne constituaient que des embryons de ce que sera plus tard l'Office. Cette prière était beaucoup moins précise et différenciée ; elle était peut-être autant privée que publique, elle était le fait des fidèles aussi bien que des clercs, et surtout, elle restait fort libre, sans organisation fixe et sans qu'aucune obligation ne vînt la sanctionner. Et même à partir du IV^e^ siècle, lorsque se forma vraiment l'Office divin dans ses grandes lignes, il dut garder un certain temps encore quelque chose de cette spontanéité et de cette liberté premières. Plus tard encore, du V^e^ au VIII^e^ siècle, l'office était le propre de l'Eglise particulière (du diocèse, dirions-nous aujourd'hui), qui l'organisait selon ses possibilités et ses besoins, selon le droit qu'avait chaque évêque de légiférer souverainement en matière de liturgie; peu à peu seulement, les conciles provinciaux tendirent à une certaine uniformité. Cette organisation comportait habituellement une distribution des différentes parties de l'Office entre les diverses églises de la cité et des environs, avec une participation des divers ordres de clercs selon un certain roulement, analogue parfois aux tours d'adoration perpétuelle d'aujourd'hui. Chacun avait alors l'obligation de prendre part, selon le rang que lui donnait son ordre et la place qu'il occupait, à la célébration de tels ou tels offices dans telles églises déterminées [6]. Les Vigiles, en particulier, n'étaient célébrées que dans les églises plus importantes, dotées d'un clergé plus nombreux, plus stable et pas toujours journellement.

L'idée d'un Office complet, quotidien, célébré chaque jour obligatoirement par la communauté fixe attachée à un sanctuaire déterminé, est d'origine monastique et liée à l'évolution proprement « religieuse » des « communautés » groupées autour des « basiliques » ; on en chercherait en vain l'expression avant les grandes Règles du V^e^ et du début du VI^e^ siècles. Elle s'est répandue peu à peu dans tout l'Occident, après surtout que les monastères

[3] Bulle *Quod a nobis* du 9 juillet 1568, qui impose le missel et le bréviaire romain à toutes les églises et les ordres religieux latins qui n'en avaient pas de propre remontant au moins à 200 ans.

[4] Cf. R. P. L. Bouyer, *Quelques principes historiques de l'évolution liturgique*, dans *La Maison-Dieu*, n° 10, p. 47-85.

[5] *Ephemerides Liturgicæ*, 1949, 412 ; *Vita Cristiana*, 1950, 546.

[6] Je me permets de renvoyer à mon article paru dans *La Maison-Dieu* (1951), n° 27, p. 1, intitulé : *Aux origines du Bréviaire romain. De la répartition de l'Office entre les diverses églises urbaines, du V^e^ au VIII^e^ siècle.*

fondés par les papes autour des grandes basiliques de Rome furent devenus « réguliers » et bénédictins, et lorsque leur liturgie servit de base à la réforme entreprise par Charlemagne dans son empire. La diffusion de cette idée trouva des auxiliaires puissants dans les nombreux évêques sortant alors des monastères, qu'ils fussent colombaniens, lériniens ou bénédictins. L'exemple de saint Césaire, ancien moine de Lérins, est, à cet égard, assez significatif pour l'Eglise d'Arles et dans les Eglises dépendant de cette métropole.

Dans ces conditions, tous les clercs n'avaient pas « le même Office », parce que tous ne participaient pas également à celui qui était célébré dans l'Eglise à laquelle ils étaient attachés ; et cette participation était proportionnée, pour chacun, à la place qu'il tenait, c'est-à-dire en définitive à ses occupations. Sous les mérovingiens, le clergé chargé des églises rurales, dont le temps était davantage pris par l'évangélisation des campagnes, en partie encore païennes, avec des moyens de locomotion peu rapides, ne pouvait certainement assurer qu'une part modeste dans le service liturgique ; et encore, sommes-nous peu renseignés sur la façon dont les prêtres relativement isolés organisaient les offices de leur communauté ecclésiastique et pas du tout sur ce qu'ils disaient en privé. Le clergé des basiliques urbaines, au contraire, ayant davantage de temps à consacrer à la prière publique, pouvait assurer la longue psalmodie avec les lectures des vigiles, ainsi que les Heures au cours de la journée. Il y avait alors division et répartition de la charge de l'Office, encore que la part principale en revînt aux monastères basilicaux.

Ce n'est qu'à partir de la diffusion de la liturgie romaine et de la réforme carolingienne que se répandit l'usage de la célébration chorale de l'Office complet dans toutes les églises ayant un clergé fixe, avec l'obligation pour les clercs, qui recevaient un bénéfice de ces églises, de l'assurer et d'y prendre part : c'est là ce qui constitue l'Office choral proprement dit, qui fut la règle dans l'Eglise latine jusque vers le concile de Trente et qui se prolongea, au moins dans les églises cathédrales et collégiales, presque jusqu'à nos jours.

La principale difficulté, lorsque l'on parle de la réforme du Bréviaire, provient, je pense, de ce que l'on se réfère uniquement au Bréviaire Romain et à sa récitation privée et individuelle, telle qu'elle se pratique aujourd'hui, sans tenir compte de cette longue évolution. Cela s'explique d'ailleurs fort bien, puisque cette pratique est de beaucoup la plus répandue et que la célébration chorale solennelle est presque abandonnée, du moins par le clergé séculier ; mais c'est oublier les origines du Bréviaire que de considérer la célébration chorale comme une exception, j'allais dire une anomalie, qui tend de plus en plus à disparaître et qui ne subsiste que comme une dévotion particulière, une pratique de moines. On perd de vue que les clercs fervents qui, ne pouvant prendre part à l'Office solennel auquel ils étaient tenus par leur bénéfice, en récitaient ce qu'ils pouvaient en leur particulier, n'accomplissaient qu'une prière de dévotion ; ils s'unissaient privément à la prière célébrée publiquement de leur Eglise locale ; le seul fait qu'ils prenaient à leur compte les formules de la prière officielle était incapable de conférer à leur geste, si bon soit-il en lui-même, la valeur d'un acte public. Plus tard, lorsque cette pratique se généralisa, le concept de prière publique évolua : il signifiait désormais « prière mandatée par l'Eglise » ; de là naquit l'idée d'obligation juridique. Lorsque celle-ci commença à paraître, il faut bien remarquer que ce n'est ni le Pape ni l'Eglise de Rome qui en prirent l'initiative. Ce fut l'œuvre des évêques, pour leur Eglise propre et leur clergé, et des conciles provinciaux, pour une région ecclésiastique. C'est seulement lorsque les conciles généraux intervinrent [7] et que les papes prirent des décisions en la matière [8] que cette exception à la règle de l'office choral et la récitation privée de dévotion devint un office public, au sens nouveau du mot, et fit partie de la prière officielle de l'Eglise.

Parallèlement à cette stabilisation de la récitation privée il faut noter un autre facteur de grande importance dans la question du Bréviaire : celui de l'unification des formules au profit de la Liturgie romaine. Au principe, c'était chaque Eglise particulière qui organisait et célébrait son office à elle ; ses clercs priaient au nom et au profit de toute l'Eglise, uniquement par la communion à la même foi et l'unité de charité qui existaient entre toutes les Eglises particulières, mais nullement par une similitude de formules et de rites, qui n'existait pas, non plus que par une décision quelconque de l'Autorité suprême, qui ne pensait pas alors à porter de lois générales en la matière. La réforme carolingienne fit ainsi une unification sur le type de l'Office des basiliques romaines, mais sans étouffer les particularités locales. Lorsque S. Pie V imposa le Bréviaire romain à toute l'Eglise latine, ce fut, avec le triomphe définitif de la liturgie romaine, l'unification des formules de prière à son profit. Mais il faut bien remarquer que cette évolution se faisait en même temps que se propageait l'usage de la récitation privée. Si d'une part, la prière publique de l'Eglise s'élargissait par la diffusion de l'Office romain, d'autre part, l'adoption officielle d'un mode de prière, qui en principe n'était qu'une substitution de la célébration chorale, risquait de déplacer, non seulement l'importance relative de chacune, mais l'obligation elle-même.

Le sens purement juridique de l'expression « culte public », au moins en ce qui concerne l'office du bréviaire, tend à prévaloir seul, au fur et à mesure que la récitation privée devient, plus que l'usage général, la règle, et la célébration chorale, une exception ; de plus le Saint-Siège dispense encore facilement les quelques églises qui y étaient encore tenues et qui étaient les derniers vestiges de l'ancien usage [9]. C'est là un fait, quel-

[7] Le concile de Bâle, en 1435 ; bien qu'il soit rayé de la liste des conciles œcuméniques.

[8] Léon X, en 1514, qui porta des peines sévères contre les bénéficiers qui ne récitaient pas l'office auquel ils n'avaient pu assister.

[9] Cette situation entraîne avec elle des conclusions assez paradoxales parfois, qui ne cadrent guère avec le sens liturgique le plus élémentaire. Je pense, par exemple, au cas du prêtre qui doit assister à un office et qui par crainte de manquer à « son » bréviaire récite son office privément pendant l'office solennel ! Le prêtre qui assiste, en y prenant part, à une fonction solennelle ne fait-il pas quelque chose de mieux que de dire à voix basse son office ; n'y aurait-il pas lieu de le dispenser d'une part convenable de celui-ci ?

les que soient les raisons qui le justifient et les avantages ou les inconvénients que l'on y voie. Ce que l'on comprend moins, c'est que s'il y a eu une telle invasion, un mouvement si irrésistible en faveur de la récitation privée de l'office, au détriment de l'office canonial, comportant à peu près la suppression de celui-ci, on ne soit pas arrivé à donner à cet office solitaire une forme proportionnée, adaptée. Le clerc du Moyen Age qui récitait seul, comme il le pouvait, l'office auquel il n'avait pu participer, n'avait pas à prendre autre chose que ce qui se trouvait dans les livres officiels de la liturgie, puisque c'était uniquement pour suppléer à sa participation effective qu'il le faisait : et encore est-ce sûr qu'il en prit autre chose que les psaumes, avec peut-être les oraisons [10] ? Il entendait d'ailleurs exprimer ainsi de façon concrète, explicite, son union à la prière de son Eglise, sa communion à la prière officielle de sa petite Eglise, beaucoup plus que faire de ces formules sa prière personnelle.

Lorsque l'office est devenu de fait une prière de célébration privée, on n'a pas adapté l'ancien office à cette nouvelle situation. Ou bien, si l'on a cherché à le faire, les résultats ont été bien modestes. Or cela tient à plusieurs causes, dont la première est que la réforme du Bréviaire au XIIIe siècle fut l'œuvre, non des clercs isolés, vivant seuls, comme notre clergé séculier aujourd'hui, mais principalement de moines mendiants, prédicants et voyageurs, qui avaient toujours la préoccupation de la célébration chorale et qui, de fait, y étaient astreints dans les couvents lorsqu'ils y résidaient. S'il se manifesta d'autres influences, ce fut encore dans le même sens : « Dès avant que les papes eussent quitté Rome pour Avignon, la Curie avait un office différent de celui de la ville de Rome, différent quant à l'étendue et quant aux rubriques » [1]. « Le bréviaire palatin d'Innocent III (1198-1216) est devenu le Bréviaire des Minimes. Avec Nicolas III (1277 - 1280), un franciscain, le Bréviaire des Minimes devint le Bréviaire de l'Eglise Romaine, et il n'y aura désormais plus d'autre office romain que selon cette formule nouvelle. En 1337, le Saint-Siège étant fixé à Avignon, Benoît XII supprime les vieux livres, tant des clercs que des églises d'Avignon, pour leur imposer le Bréviaire de la Curie » [2]. Mais en prenant pour base et en diffusant l'*Ordo Romanæ Curiæ*, les Franciscains empruntaient un office essentiellement choral, réduit seulement selon les exigences d'une vie plus active, par des clercs qui étaient toujours en principe attachés au service d'une église déterminée.

Au XVIe siècle, la réforme partait de même de préoccupations qui n'étaient pas celles du clergé solitaire d'aujourd'hui ; non pas certes qu'il n'existât alors déjà de nombreux prêtres isolés, desservant les campagnes. Mais tout l'effort de réforme du clergé, auquel il faut, sans aucun doute, rattacher celle de l'office, était centré sur la vie commune, et il aboutit précisément à la fondation des congrégations de clercs réguliers. Il n'est donc pas étonnant que ce soient les Théatins qui, avec Paul IV, aient préparé cette réforme, dont le Bréviaire promulgué par S. Pie V (1568) est l'aboutissement. On ne peut donc raisonnablement demander à celle-ci de répondre aux besoins du clergé d'aujourd'hui. Si elle n'était pas faite en fonction de l'office choral proprement dit, elle en portait encore la marque et comme la nostalgie : elle était orientée tout au moins vers une récitation commune. Seuls, les Jésuites, malgré la tentative de Paul IV, qui ne réussit à leur imposer la récitation en commun de l'office que pendant un an (1558), rompirent délibérément avec la tradition et ouvrirent la voie aux conceptions modernes.

On ne fut pas cependant sans s'apercevoir dès lors du problème de la récitation privée. Les projets de réforme humaniste de Léon X et de Clément VII visaient à rendre le Bréviaire plus bref, plus commode et exempt de toute erreur. Tout d'abord parut l'Hymnaire, dû à l'évêque de Guarda Alfieri Ferreri, approuvé en 1523 ; le Bréviaire ne parut jamais. Avec beaucoup de mesure et de finesse, Mgr Batiffol écrit : « On goûte avec plus de saveur les rudes originaux chrétiens dont ces vers sont des imitations correctes, brillantes et fades... Qu'aurait donc pu être le Bréviaire des humanistes ? Le coup terrible qui s'appesantit sur la Ville éternelle, en 1527, cet épouvantable sac de Rome... dispense de se le demander et décourage de faire le procès de la frivolité de ces beaux esprits. Des pensées plus graves s'imposaient désormais... » [3].

Après cet échec, le cardinal Quignonez fut chargé de préparer un nouveau Bréviaire spécialement destiné à la récitation privée. Laissant intact l'office choral, il s'ingénia à en composer un nouveau, qu'il croyait être plus conforme à l'antique tradition et qu'il voulait plus apte à servir l'intérêt spirituel des clercs astreints à la récitation solitaire, en le leur rendant plus accessible et plus attachant. Approuvé par Paul III en 1535, ce Bréviaire eut un grand succès : il se répandit promptement partout et S. Pierre Canisius se fit son propagateur en Allemagne. Il eut plus de cent éditions, jusqu'à la bulle *Quod a nobis* de S. Pie V, en 1568, qui le supprima définitivement. S'il échoua, ce fut à cause des principes par trop nouveaux et étrangers à la vraie tradition dont il s'était inspiré ; mais l'idée demeurait. C'est pourquoi le Bienh. Tommasi, grand liturgiste romain du XVIIIe siècle, publia un autre projet d'office destiné à la récitation privée, c'est-à-dire conçu en fonction des prêtres isolés. L'Eglise préféra abandonner toutes ces tentatives et attendre, plutôt que de rompre avec une tradition vénérable et de renoncer à son ancien office.

L'idée d'adapter l'office à la façon dont il est célébré, c'est-à-dire aujourd'hui la récitation privée des prêtres isolés, n'a donc rien que de bien traditionnel. Ceux qui en souhaitent la réalisation par

[10] En tous cas, je ferai remarquer que S. Benoît qui est le premier à avoir légiféré sur la récitation privée (cf. ch. 50 de sa Règle) est beaucoup plus sensible à l'heure et aux prescriptions rituelles qu'au contenu, c'est-à-dire aux formules : « Ceux qui ont reçu l'ordre d'aller en voyage ne laisseront point passer les Heures prescrites, mais ils les diront en leur particulier... ils accompliront l'œuvre de Dieu à l'endroit même où ils travaillent faisant les génuflexions d'usage », tandis que pour le contenu de cette récitation il dit : « ils les diront (les Heures) en leur particulier, comme ils pourront... ».

[1] Batiffol, *Histoire du Bréviaire*, p. 238.

[2] Batiffol, *op. cit.*, p. 246.

[3] Batiffol, *op. cit.*, p. 272.

le Saint-Siège, en exprimant leur sentiment sur la question, n'ont nullement l'intention, en la critiquant, de diminuer la prière de l'Eglise, ni d'usurper le rôle de l'Autorité suprême. S'il en résulte l'expression de quelques désirs, ceux-ci restent à leur place, en s'exprimant dans le cadre de l'institution hiérarchique. Le problème consiste à établir un équilibre entre diverses exigences imprescriptibles ; en définitive, entre prière publique et prière privée, entre office choral et récitation solitaire, entre participation à un office déterminé et prière personnelle ; et non pas à établir une uniformité basée uniquement sur le fait que la plupart des prêtres d'aujourd'hui récitent leur bréviaire isolément.

* *

Je pense que les constatations que j'ai rappelées sommairement pourraient permettre d'envisager une solution à l'échelle de l'Eglise universelle. Après avoir été l'Office de chaque Eglise particulière, comportant une participation organisée des divers ordres des clercs, des divers sanctuaires, et même des « moines » des divers monastères établis auprès des « basiliques » ; après s'être stabilisé pendant plusieurs siècles autour de la célébration chorale, accomplie par des communautés de moines mendiants, de clercs réguliers, de chanoines, ce même office traditionnel, maintenu dans tous ses éléments essentiels et dans sa configuration générale, ne pourrait-il pas, sans renoncer à ce que j'appellerais son stade canonial, intégrer aujourd'hui la récitation privée ?

De même qu'il y avait autrefois, auprès des basiliques, des communautés de moines chargées d'assurer à loisir la célébration solennelle de toutes les Heures, spécialement des longues vigiles nocturnes, avec cette splendeur qui en faisait comme leur privilège, de même il y a aujourd'hui dans l'Eglise des monastères nombreux voués à la vie contemplative qui assurent, avec les Ordres mendiants et les Chanoines tant réguliers que séculiers, la continuation de cette grande prière liturgique dans tout son développement. Quant au clergé séculier, et à tous ceux qui sont absorbés par les tâches du ministère paroissial, de l'enseignement, des missions, etc... et qui sont dispensés de la récitation chorale et même commune, pourquoi ne pourrait-on pas leur donner un statut et organiser pour eux une participation aux Heures solennelles inspirée de celle des prêtres isolés, lors des origines vivantes de l'Office ? Au lieu d'une uniformité absolue de l'Office, basée uniquement sur son contenu et sur l'identité matérielle d'une récitation des mêmes formules par tous les clercs du monde entier, pourquoi pas chercher l'organisation d'un Office distribué dans l'Eglise universelle, comme il l'était jadis dans chaque Eglise particulière, entre les différentes catégories d'églises et de clercs, ainsi que de religieux, selon l'état de vie, les occupations, les besoins de chacun ? Ce serait, du même coup, réaliser une adaptation considérable, et revenir au principe même de la Tradition, ce qui est une des garanties les plus sûres d'une réforme féconde. Il n'est pas besoin pour cela, comme je l'ai déjà montré, de composer un nouveau Bréviaire : il suffirait, en laissant aux Eglises et aux Ordres anciens celui qu'ils ont, de distinguer la récitation privée de la célébration chorale par une augmentation du nombre des parties pouvant être omises dans la récitation solitaire : prières avant et après l'office, divisions des lectures en plusieurs leçons, finale de Prime, petites Heures laissées *ad libitum*...

En redonnant, avec cela, au cycle du Temps sa prééminence, en allégeant le calendrier de l'Eglise universelle, en réduisant la solennité d'un certain nombre de fêtes, en commémorant un certain nombre de saints par une simple « *memoria* », en revisant soigneusement et réduisant au strict minimum les parties historiques, en faisant un nouveau choix de lectures bibliques, de sermons et d'homélies conformément au développement du cycle de l'année liturgique, on pourrait, tout en lui gardant sa teneur et en maintenant tous ses éléments traditionnels, rendre à l'Office divin une simplicité, une dignité et en même temps une valeur spirituelle plus grande. Les clercs qui le récitent pourraient alors plus facilement comprendre le sens profond de cette grande prière liturgique et s'y adapter pour y correspondre plus profondément et pour en tirer plus de profit pour eux-mêmes. Mais s'ils ne doivent rien négliger pour se mettre au diapason de la prière que l'Eglise leur met sur les lèvres, celle-ci de son côté, ne saurait manquer tôt ou tard, comme elle l'a toujours fait, d'adapter sa liturgie et en particulier son Office aux besoins des âmes.

Dom P. Salmon,
Abbé de St-Jérôme, Rome.

L'ACTIVITÉ DU TRIBUNAL DE LA ROTE

(Fin. — Voir Ami du 15 novembre)

SOMMAIRE

III. Publication des décisions de 1942. — C. *Questions de procédure.* — 1. Sentences ; — 2. Accusation du mariage par les époux ; — 3. Valeur des témoignages ; — 4. Observations diverses ; — 5. Suppléments au volume officiel.

ERRATA et ADDENDA

* *N. B.* — Les épreuves de l'article précédent (*Ami*, n° 46, 15 nov.) n'ayant pu être revues par l'auteur, les lecteurs voudront bien (en plus des corrections de fautes matérielles obvies, p. ex. *jacturam* pour « facturam », *pactum* pour « factum », etc.) rétablir le texte en plusieurs lieux :

— p. *689*, 1[re] ligne de texte : lire *1951*. — *Ibid.*, note 1 : les *Acta* sont ceux de *1943*.

— p. *693*, note 1, ajouter à la référence indiquée à propos de la sentence du 25 fév. 1941 : Cf. M. Fazzari, s. j., *Valutazione etica e consenso matrimoniale*, Naples, 1951 ; — *Ibid.*, note 3, ajouter Antonio M. Molina, *Alcance y interpretacion del canon 1.082*, dans *Unitas* (Manille), 1951, fasc. II, p. 243-306.

— p. *695*, 19 lignes avant la fin, une citation a été omise avant la parenthèse : « *Cavendum est ne construatur conditio, ubi habetur tantummodo* persuasio *in intellectu unius contrahentis alteram par-*

tem prœditam esse certa qualitate, cujus defectus si sciret, nunquam contracturus esset, quin tamen exsistentiæ hujus qualitatis — per restrictionem relativi actus voluntatis — *alliget suum consensum* ».

— p. *698*, note 9, rétablir ainsi le texte : Cf. *S. R. Rota*, 18 déc. 1948, *coram* Wynen, sentence renvoyant à la réponse du St-Office du 12 fév. 1941 signalée dans l'*Ami*, 1950, p. 634.

— p. *699*, terminer ainsi la note 10 : « Or la simple lecture du texte de 1942 que nous citons montre que les juges (tout comme les auteurs) divergent sur ce point (cf. la *Note additionnelle* de F. Nogues dans la *Revue de Droit can.*, fasc. 3, p. 336-354). »

— p. *700*, note 6, lire : *Une* sentence... cite les trois décisions... (supprimer *autres*). — *Ibid.*, 2e col., 30e ligne, au lieu de *le soient*, lire *se trompent*. — *Ibid.*, 18 lignes avant la fin, lire : mariage d'*anciens* militaires.

— p. *701*, 3 lignes avant la fin, au lieu de 79, lire *69*.

C. — QUESTIONS DE PROCEDURE

Sans vouloir entrer dans des détails techniques, nous signalerons brièvement quelques sentences qui, soit portent spécialement sur un point de procédure, soit contiennent des remarques touchant le déroulement des procès ecclésiastiques. Après avoir mentionné les premières de ces décisions, nous glanerons quelques observations intéressantes sur l'admission des époux à l'accusation de leur mariage, sur les réponses faites par les parties ou les témoins lors de l'instruction des causes et sur divers autres sujets ; enfin nous indiquerons quelques décisions rotales de 1942 qui ne figurent pas dans le volume officiellement publié.

I. — Sentences

Deux sentences (nos LXIV et LXXI) traitent uniquement de questions de procédure, l'une de la validité d'un procès, la seconde d'un appel portant sur un décret rotal. Dans une autre sentence (n° XXVI), outre la question de la nullité du mariage, il y a eu auparavant examen d'une demande de nouvelle instance. Nous nous bornerons à quelques indications.

1° La cause LXIV, *coram* Quattrocolo, expose le cas d'un mariage attaqué à Vienne par l'épouse et à Belgrade par le mari : la décision de Belgrade fut affirmative et le défenseur du lien fit appel à Zagreb. Ce tribunal de Zagreb, sans citer les parties, confirma la sentence. Le défenseur du lien de Zagreb en appela alors à la Rote en ajoutant une *querela nullitatis* en raison de l'absence de citation des parties.

La Rote statue que le procès de Vienne est caduc : « *ex lapsu temporis partiumque desertione, ...vim omnem amisisse acta processus* » (c'est-à-dire tout ce qui n'est que procédure), mais que les *acta causæ*, conformément au can. 1738, ne périssent pas (il s'agit de ce qui regarde le fond de l'affaire : les preuves, les dépositions, les expertises, etc.), et elle précise : « *novamque actionem cumulatis actis instaurari posse in alia instantia* » pourvu qu'il s'agisse de la même affaire et des mêmes personnes. En conséquence ces actes sont insérés au dossier actuel (n. 3, p. 701). En deuxième lieu, elle déclare valides à la fois les *acta processus* et la sentence de première instance de Belgrade (nn. 4-7, p. 701-704). En revanche elle déclare nulle la sentence d'appel de Zagreb pour défaut de citation des parties, défaut qui n'a pas été compensé par la comparution spontanée des intéressés (cf. can. 1894 et 1723) : or la citation est une affaire de droit naturel (cf. Wernz-Vidal, n. 383). De plus, ayant constaté que, dans cette sentence de Zagreb, les parties demanderesse et défenderesse avaient été confondues, la *Rote* déclare que cette sentence « *nedum nullitate laborat, sed abortivum judiciale monstrum nuncupanda est in casu* ».

2° La sentence n. LXXI, *Viglevanen.*, est une sentence interlocutoire résolvant une cause incidente. *a*) Il fallait d'abord savoir si un décret, rendu par un tribunal inférieur, rejetant une demande de supplément d'instruction, pouvait faire l'objet d'un appel. Le can. 1880, n. 6, n'accorde pas la possibilité de faire appel d'un décret du juge ou d'une sentence interlocutoire, qui n'ait pas valeur de décision définitive. Mais quand cette valeur existe-t-elle ? Mgr Teodori s'en rapporte d'abord à la *jurisprudence doctrinale*. Vermeersch-Creusen disent qu'il faut que la sentence interlocutoire influe sur la sentence définitive ou que ses effets ne puissent être corrigés par elle [10]. Wernz-Vidal ajoutent qu'il en est de même quand la décision interlocutoire fait prononcer la sentence définitive obligatoirement dans un certain sens [1]. La *jurisprudence judiciaire* corrobore cette doctrine, soit à la Rote (cf. *Mediolanen.*, 17 février 1930, *coram* Jullien ; *Bononien.*, 13 juillet 1931, *coram Parillo* ; *Rheginen.*, 16 juillet 1937, *coram* Teodori), soit à la Signature Apostolique (*Novarien.*, *Refectionis damnorum*, 30 juin 1911), soit dans l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 15 août 1936 (art. 214, §§ 1 et 2). La Rote a admis *in casu* la possibilité d'un appel. Mais elle n'a pas accordé le supplément d'instruction sollicité [2].

b) Mais un décret de l'évêque refusant d'admettre une récusation de juges pouvait-il faire l'objet d'un appel *in casu?* La réponse a été négative ; on ne peut faire appel ni d'une sentence ni d'un décret ayant défini une exception de suspicion, car le can. 1880, n° 7, dit : « *Non est locus appellationi... a sententia in causa pro qua jus cavet expeditissime rem esse definiendam.* » Or le can. 1616 statue : « *Exceptio suspicionis* expeditissime *definienda est* » (cf. Roberti, *De processibus*, n. 469 ; Noval, *De Processibus*, n. 644 ; Vermeersch-Creusen, *Epitome J. C.*, t. III, n. 238 ; Wernz-Vidal, *De Processibus*, n 606). Mais si la Rote n'a pas pu récuser les juges de première instance, elle a constaté que la poursuite et la définition de l'affaire étaient souhaitables auprès d'un autre tribunal et elle a conseillé à l'évêque intéressé de confier l'affaire soit au Tribunal régional, soit — après demande adressée au St-Père — à la Rote elle-même.

3° La sentence XXVI, *coram* Jullien, avant de juger sur la nullité du mariage *ex capite conditionis appositæ* (négativement), avait eu à statuer sur l'admissibilité d'une nouvelle proposition de la

[10] *Epitome Juris Canonici*, t. III, n. 215.

[1] *De processibus*, n. 606, 6.

[2] On pourra se reporter au décret *Romana*, *coram* Heard, du 5 avril 1950, dont nous avons donné un extrait, en signalant quelques décisions rendues en 1950.

cause (*ex capite vis et metus*) après une double décision négative.

D'après l'art. 217, § 2 de l'Instruction de la S. C. des Sacrements sur les procès matrimoniaux (15 août 1936), pour qu'une nouvelle proposition de cause puisse être faite après deux sentences conformes, il faut exhiber des arguments ou des documents à la fois *nouveaux* et *graves* (can. 1903). Mgr Jullien commente ainsi ces deux adjectifs : « *Nomine... argumenti* novi, *intelligitur argumentum quod, hucusque ignoratum aut bona quidem fide non deductum, nondum fuit judicibus propositum ; prætcrea* grave *sit argumentum illud novum, seu rationabiliter inclinet judicis animum ad novam causæ disceptationem, quia videtur adesse gravis ratio* ut sententia præcedens reformetur » (n. 2, p. 264). Ici s'il y avait bien des documents nouveaux apportés, ils ne contenaient aucun « argument nouveau » et la Rote ne put admettre un nouvel examen judiciaire *ex capite vis et metus* [3].

II. — Accusation du mariage par les époux

Le canon 1971, § 1, n° 1 (qui rend inhabile à accuser de nullité son mariage, l'époux qui a été la cause de l'*impedimentum*) a fait l'objet de plusieurs explications de la Commission d'interprétation. Nous avons eu l'occasion de montrer, à propos de sentences rotales antérieures à 1942, combien la Rote avait contribué à clarifier la question [4]. Cette fois nous signalerons trois sentences où ce canon est évoqué : deux d'entre elles sont antérieures à la réponse de la Commission d'interprétation du 27 juillet 1942 [5].

1° Dans la cause LVI, *coram* Janasik (*exclusio prolis*), il fallut résoudre la question préjudicielle de l'habilité de l'*actor* car celui-ci avait eu connaissance de l'exclusion mise par l'épouse et l'avait acceptée. Mais, en fait, l'époux n'avait pas voulu, de son côté, exclure la venue des enfants et il pensait bien amener sa femme à des sentiments plus normaux au cours du mariage. La Rote a reconnu que sa coopération était seulement matérielle et qu'il n'était *pas coupable* [6].

2° Mgr Roberti, dans une affaire d'impuissance masculine (n. LXII), a eu à statuer sur la capacité de la demanderesse pour l'accusation du mariage. Le défenseur du lien prétendait qu'elle savait avant le mariage l'état de son futur mari, mais les Auditeurs ont montré que la jeune fille n'avait probablement pas compris exactement ce qu'il en était, sans quoi elle ne se serait pas mariée et qu'en tout cas elle avait certainement contracté mariage de bonne foi : « *quæ conclusio confirmari videtur iteratis conaminibus consummationis initio matrimonii peractis* ». En conséquence, *deficiente dolo*, la Rote a reconnu la légitimation active de la demanderesse.

3° Les deux sentences précédentes sont, l'une du 9 juillet, l'autre du 21 juillet. C'est le 27 juillet, que la Commission d'interprétation a expliqué l'*impedimenti causa* du canon 1971, § 1, n° 1, par les adjectifs « *directa et dolosa* » (*Acta*, 1942, p. 241).

Le 15 octobre, nous trouvons ces mots repris dans la sentence LXXII, *coram* Janasik (*exclusio prolis*). L'épouse, demanderesse, aurait été consentante à l'exclusion des enfants faite par le mari Mais les actes montrent que « [*eam*] ficte *acceptasse conditionem*, vel non serio appositam, *vel ut* intentionem non perpetuo duraturam, *ideoque* quantum in se esset, *exclusivam non* juris *sed* exercitii juris *ad prolem.* » On ne peut pas dire qu'elle ait agi de bonne foi, mais elle n'a concouru qu'*indirectement, in casu.* Mgr Janasik commente ainsi la question du *dolus* : « *Certe non noverat delictum, ad quod ita indirectam cooperationem nubendo præstabat, inducere nullitatem matrimonii. Sed hoc, in quolibet casu, non juvat ; nam ut quis fiat causa dolosa impedimenti et arceatur a jure accusandi matrimonium, sufficit cognitio deordinationis moralis in delicto, minime vero pœnæ et consectariorum juridicorum, quæ illum subsequuntur.* » Mais il ne faut pas oublier que l'on doit admettre les époux à accuser leur mariage « *nisi de inhabilitate certo constet* » (n. 3, p. 770-771).

III. — Valeur des témoignages

Nous groupons sous cette rubrique quelques extraits de sentences, ayant trait aux interrogations de témoins.

1° Dans la cause de Manille XX, *coram* Quattrocolo (*exclusio prolis*), nous trouvons d'intéressantes considérations sur la déposition d'*un seul* témoin. On sait que les déclarations des époux contre la validité de leur mariage ont besoin d'être corroborées par le témoignage d'au moins deux témoins *omni exceptione majores* et témoignant *de scientia propria* (can. 1791, § 2).

Après avoir cité Reiffenstuel (lib. II, tit. XX, n. 267 et 280 ; lib. IV, tit. XIX, n. 17 et 18, *De divortiis*), le Ponent commente le can. 1791, § 1, qui n'admet la déposition d'un seul témoin que s'il s'agit d'un témoin *qualifié*, déposant sur des actes accomplis *ex officio*, « *quatenus officium quoddam publicum et juratum exerceat. Ratio est, quia in tali persona ita constituta ad publicam fidem faciendam in rebus ad suum officium pertinentibus ac juramento adstricta, juris adest præsumptio ob quam lex præcipit ut ei credatur.* » Mais, en dehors de ce cas, tout exceptionnel, il faut observer le § 2 du canon 1791, selon lequel, dit la sentence, « *sufficiens probatio obtineri potest dumtaxat per duos vel tres testes, vel per pleniorem probationem ad judicis arbitrium, haud omnino liberum et absolutum, sed regulatum secundum jura, rationem et æquitatem.* » Une telle prescription du Code ne fait, du reste, que se conformer à la loi révélée (Deut., XIX, 15 ; Mat., XVIII, 16 ; Jo., VIII, 17), comme à la loi romaine et au droit des Décrétales (n. 6-7, p. 203-204).

La Rote a toujours observé cette loi. La sentence cite, en particulier, deux sentences de 1942, l'une n. II (*ad* 9), l'autre, *videntibus omnibus*, n. V (*ad* 23) qui constituent un commentaire de l'adage classique « *unus testis, nullus testis* ». Quelle que soit la force de la coutume au sujet du nombre des témoins requis, elle ne peut pas faire qu'un seul témoin, *cujuscumque sit dignitatis*, puisse donner

[3] Voir un commenaire de F. Della Rocca, dans *Il Diritto Ecclesiastico*, 1944-45, p. 518.

[4] Cf. *Ami*, 1950, p. 636.

[5] Voir un commentaire autorisé de cette réponse, par J. Pendola, Promoteur de justice de la Rote, *De jure accusandi matrimonium ad normam decl. auth. d. 27 julii 1942*, dans *Periodica* 1949, p. 140-165 et 235-251.

[6] La sentence renvoie à une Incidente *Romana* du 18 janvier 1940.

une *probatio plena*, cela spécialement en matière matrimoniale (p. 204).

2° La décision LVIII, *coram* Teodori, précise que lorsqu'il n'y a que *peu de témoins*, il faut que leur témoignage soit vraiment probant : « *dummodo tamen constet de illorum probitate et veracitate, dummodo sint concordes circa dictum vel factum probandum, et ideo inter se non pugnent* » (n. 8, p. 653).

3° Quant à la *valeur* des témoignages en général, plusieurs sentences donnent des indications dignes d'être relevées. Tout d'abord, la décision LXXX, *Romana, coram* Teodori, déclare la présomption favorable aux témoignages les plus proches des événements, « *quia nempe eorum memoria est vividior, quia periculum collusionis et fraudis remotius* »[7] (n. 4, p. 846).

En cas de rétractation de témoins, on notera (LIV, *coram* Janasik) que la première déposition est préférable aux suivantes qui « *suspicione falsæ emendationis ac collusionis generatim non vacant* ». *In casu*, il était manifeste que le témoin qui se rétractait, père du demandeur, voulait venir en aide à son fils, aussi le Ponent déplore que les juges d'appel aient accepté cette rétractation (basée sur un motif offensant pour le Tribunal) sans tenir compte des contradictions du témoin (n. 3, p. 604)[8].

Il n'est pas rare que les témoins apparaissent comme manifestement « instruits » de ce qu'ils auront à répondre. Citons simplement cette phrase relative à trois témoins présentés par l'intéressé, « *qui mentem X. tam perfecte agnoscunt et referunt, ut jurisconsultus vix ipsos æquare valeat* ». (Dec. LVII, n. 10, p. 646).

Signalons plus spécialement un important passage de la sentence XLVII, *coram* Wynen, répondant à des objections du substitut du défenseur du lien, qui essayait d'atténuer la valeur des témoignages produits. Tout d'abord, certains témoins n'avaient pas d'attestation de crédibilité, mais cette objection ne vaudrait que si ces témoins-là étaient seuls à déposer ; or, *in casu*, les témoins principaux sont déclarés *omni exceptione majores*, aussi « *habetur plena probatio, etiamsi pro aliis testibus, substantialiter idem dicentibus, deest attestatio explicita credibilitatis.* » A l'objection que certains témoins ne sont pas pratiquants et donc ne sont pas *omni exceptione majores*, le Ponent réplique : « *Aliud est probitas et religiositas, aliud veracitas !* » comme le prouve l'expérience qui montre, parfois, une plus grande honnêteté naturelle en cette matière chez des indifférents que chez des pratiquants. Et il ajoute : « *Neque nostrum est probare, quod omnes et singuli testes in omni parva re particulari verum dixerint, sed sufficit ostendere, quod substantia rei a certo numero testium fide dignorum adeo firmiter confirmatur, ut rei veritas morali cum certitudine scateat.* » Presque dans chaque affaire, on trouve des témoins « *qui rem aut ignorant aut in judicio de ea deponere nolunt. Sed notum effatum est, quod duo testes affirmantes plus valent quam mille testes negantes* » (n. 7, p. 501-503).

4° Donnons un dernier détail, extrait de cette même sentence XLVII, qui a trait à une *expertise chimique* sur la date d'une écriture. Les deux époques possibles de la confection de cette écriture n'avaient que deux années d'écart : on conçoit, dans ces conditions, que le Tribunal ait dû examiner attentivement la valeur de l'expertise. Heureusement, on dispose actuellement d'un procédé qui permet de déterminer avec une précision suffisante l'âge relatif des encres (méthode Metzger, Rall et Hess). Le défenseur du lien qui avait cru trouver *in casu* une objection difficile à écarter, a dû s'incliner devant les précisions scientifiques qui ont été fournies et qui prouvaient que la date prétendue par la partie demanderesse était certainement authentique (n. 8, p. 503-504).

IV. — Observations diverses

1° A propos des *présomptions* dont il est fait usage dans les jugements, notons un passage de la décision XXI, *coram* Grazioli, commentant le canon 1828 sur les *præsumptiones hominis* (ainsi appelées par opposition aux présomptions statuées par le droit lui-même), lequel déclare : « *præsumptiones, quæ non statuuntur a jure, judex ne conjiciat, nisi ex facto* certo *et determinato, quod cum eo, de quo controversia est, directe cohæreat.* » La sentence commente cette prescription, en insistant sur la certitude requise : « *oportet eam esse debere moralem, eam nempe quæ non omnem possibilitatem contrarii excludat, sed tantummodo positivam probabilitatem* »[9]. Et elle renvoie à l'art. 174 de l'Instruction du 15 août 1936 (cf. également l'art. 54), et à la sentence *coram* Wynen du 23 mai 1941, *ad* 13 (n. 5, p. 210).

2° La sentence XLIII, *Romana, coram* Wynen, contient d'intéressants passages relatifs au fait que *les Juges ne sont pas obligés de répondre directement à toutes les difficultés suscitées par le défenseur du lien.* Dans la cause en question, le substitut du défenseur du lien, déplorait que la sentence « appelée » n'ait pas résolu les objections faites par lui-même lors du jugement du cas par un autre *Turnus*, en 1940. Le Ponent lui répond que le Tribunal peut répondre aux difficultés ainsi soulevées, de deux façons : « INDIRECTE, *seu implicite, solvuntur difficultates per argumenta contraria, quæ objectionum debilitatem legenti statim manifestant* : DIRECTE, *seu explicite, illæ difficultates solvuntur si per responsiones directas eorum inanitas explicite ostenditur.* » Puis il énonce le principe que les juges ne répondent pas, habituellement, à toutes les objections posées par le défenseur du lien « *sed tantum ad illas quæ majoris sunt momenti vel objective obstare videntur quominus nullitas matrimonii declaretur* » (n. 11, p. 461). Dans le cas particulier où le défenseur du lien parle de ce qui *aurait dû* se passer, il est facile de répondre qu'il faut juger sur les faits, non sur des hypothèses (p 463).

[7] Cf. *Il Diritto Ecclesiastico* 1944-45, p. 172.

[8] Dans la décision préjudicielle du 28 janvier 1950, *coram* Canestri, *de nova propositione causæ (Versalien.)*, on trouve la remarque suivante : « *...frequentior in dies invalet mos impudenter contradicendi contra testatis, culpando erroris aut negligentiæ actuarium, sin ipsum Instructorem* » (cf. *Monitor eccl.* 1950, p. 410).

[9] Cette importante question des *præsumptiones hominis* a été étudiée d'après la jurisprudence rotale, dans la thèse du P. J.-J. Reed, s. j., *Præsumptions in theory and matrimonial practice*, Université grégorienne, 1949.

V. — Suppléments au volume officiel des « Decisiones »

Nous signalerons deux incidentes de 1942 non publiées ici ; et nous ajouterons l'indication d'un décret rendu à l'occasion d'une des causes publiées, encore que ce genre de décrets ne fasse jamais l'objet d'une publication officielle.

1° Les *Acta Ap. Sed.* de 1943 indiquaient 82 sentences portées par la Rote en 1942. Or le volume officiel donne le texte de 81 seulement. Dans les *Acta* (1943, p. 50), on trouve après la sentence LXXVII, la mention d'une Incidente dans une affaire *Veronen.* de nullité de mariage [10]. Cette sentence datée du 18 décembre 1942, avait trait à la présence dans les procès de mariage du Promoteur de justice et du défenseur du lien. Son texte, publié dans *Il Diritto Ecclesiastico* (1944-45, p. 319 sq.)) précise bien que le promoteur de justice doit intervenir dans le jugement chaque fois que celui-ci a trait à des questions de procédure, et que le rôle du défenseur du lien est de plaider *pro vinculo* même dans ces sortes de questions.

Mgr Roberti, dont on sait l'autorité sur ce terrain, après avoir rappelé que le *Promoteur* doit selon le canon 1586, intervenir dans les causes où est en jeu l'ordre public, dit que l'ordre public est intéressé toutes les fois que dans un procès surgit une question de procédure [1]. « *Ex eo quod promotor debet matrimonia nulla in certis casibus accusare, non sequitur ipsum generale omittere officium tutandi leges processuales.* » Mais si la charge du Promoteur est générale, alors que celle *du défenseur du lien* est « particulière », des difficultés peuvent surgir, surtout lorsque c'est la même personne qui cumule les deux titres : « *Publice expedit ut fines inter munera publica sint perfecte definiti, quo facilius evitentur disputationes inutiles. Nihilominus, non raro accidit ut limites attributionum, sive ob incertas legum dispositiones, sive bono publico suadente, aliquando maneant indeterminati...* », spécialement dans le cas du Promoteur et du Défenseur du lien « *sive ob officiorum affinitatem, sive ob usum ut per eandem personam exerceantur...* (can. 1588, § 1), *sive ob peculiarem positionem processualem vinculi defensoris, sive tandem ad pleniorem boni publici tuitionem* »

Le Ponent signale alors qu'à la Rote le défenseur du lien a généralement l'habitude de donner, *dans les questions de procédure*, un *votum* « *pro rei veritate* », tandis qu'à la Signature Apostolique, ainsi qu'au Tribunal du Vicariat de Rome, il défend la validité du lien, tout comme dans les questions *de merito* « æquis quidem *argumentis* » [2].

Mais, dit Mgr Roberti, « *si partes contra vinculum conspirent, et defensor vinculi eisdem se adjungat, jam in quæstionibus processualibus deficit illud contradictorium... ad quod in tuto ponendum* [Benedictus XIV] *instituit vinculi defensorem. Ceterum evidens est stare pro vinculo in re processuali esse etiam vinculum indirecte defendere. Et sine dubio mirarentur omnes, si advocatus partis in quæstione processuali staret pro rei veritate.* »

Dans l'affaire *Veronen.* en question, la Rote a jugé que le Promoteur avait le droit de faire appel, que l'appel tel qu'il l'avait interjeté se soutenait et qu'il n'était pas périmé [3].

2° Nous signalerons plus brièvement une autre cause incidente de 1942, dont la sentence interlocutoire ne figure ni dans le volume officiel, ni dans la nomenclature des *Acta*. C'est une cause *Messanen.*, résolue le 1er juillet 1942 par Mgr Pecorari, et traitant du canon 1893 [4]. Sans entrer dans le détail, citons un seul paragraphe de la sentence : « *Attento can. 1893, in quo taxative statuitur nullitatem insanabilem sententiæ* « proponi posse per modum exceptionis in perpetuum, per modum vero actionis (*ut in casu*) *coram judice qui sententiam tulit* intra 30 annos a die publicationis sententiæ » : *cujus canonis disposito standum omnino est, non obstantibus rationibus, quæ aliam viam in similibus suadere videantur,* quæque ad novum jus condendum, non ad jus hodie vigens sese referunt [5] ». On en retiendra simplement ici que le principe énoncé au canon 1893 peut être considéré comme discutable *de jure condendo* [6].

3° Enfin, bien qu'il ne s'agisse pas d'une sentence, nous voulons signaler, en raison de l'intérêt qu'il présente pour nos confrères en contact avec des fidèles voulant introduire une action en nullité, le décret *quoad recursum adversus libelli rejectionem*, signé avant que ne soit publiée la réponse de la Commission d'Interprétation du 27 juillet dans les *Acta* du 14 septembre [7].

Ce décret, signé par Mgr Heard, le 30 juillet, dans une cause *Romana*, précise que pour interdire à l'une des parties d'accuser son mariage, selon le canon 1971, § 1, n° 1, « *necesse est ut ex ipsius actu peccaminoso nullitas matrimonii directe sequatur ; agitur enim de causa culpabili et vox* « causa » *stricte intelligi debet, cum lex quasi pœnam parti infligat eamque jure naturali accusandi matrimonium privet* ». Le Prélat contredit donc ce qu'avait prétendu le Tribunal du Vicariat de Rome selon lequel, la simple science de la nullité du mariage, sans intention directe de créer cette nullité, suffisait à priver du droit d'attaquer soi-même le mariage, opinion qui pouvait encore se soutenir avant la réponse authentique dont nous parlons, laquelle

[10] Le *Turnus* était le suivant : F. Roberti, *Ponens* ; A. Fidecicchi, F. Brennan ; Promoteur de Justice : J. Pendola ; Défenseur du lien : J. Trezzi ; Avocats : N. Patrizi et J.-B. Ferrata.

[1] Cf. Roberti, *De Processibus*, t. I, Rome, 1926, p. 197 ; et *Instruct. S. C. Sacr.*, 15 août 1936, art. 16, § 1.

[2] Cf. sur ce point l'allocution de S. S. Pie XII aux membres du Tribunal de la Rote, le 2 octobre 1944.

[3] Cf. F.-M. Cappello, *La figura giuridica del Promotore di giustizia e la sua funzione nel processo matrimoniale canonico*, Milan, 1939 (extrait des *Studi in onore di Carlo Calisse*) ; — Joseph Walter, *The Promoter of justice and the common good in matrimonial causes*, dans *The Jurist*, 1951, p. 206-225 ; — L. de Guise, *Le Promoteur de la justice dans les causes matrimoniales*, Ottawa, 1944.

[4] Cf. F. Della Rocca, *La nullità della sentenza e la competenza del giudice*, dans *Il Diritto Ecclesiastico*, 1944-45, p. 73, sq.

[5] La Rote s'est déclarée incompétente et le St-Père, dans l'audience accordée au Doyen, le 10 juin 1942, a répondu « *Standum disposito canonis 1893, prouti in Rotali decisione* », et n'a pas confié à la Rote la charge de trancher la question de la *querela nullitatis insanabilis sententiæ* mise en discussion.

[6] Cf. F. Della Rocca, *In tema di querela nullitatis*, dans *Archivio di Diritto Ecclesiastico*, 1943, p. 295.

[7] Cf. E. Graziani, *Scientia nullitatis, colpa indiretta e jus accusandi*, dans *Il Diritto Ecclesiastico*, 1942, p. 331.

exige, pour écarter quelqu'un, qu'il soit « *culpa directa et dolosa* », comme nous l'avons rappelé.

Une dernière remarque intéressante, extraite de ce décret : « *De mala fide (etsi in se manifesta) non est tractandum in libelli acceptione, sed in decursu causæ.* »

* *

On voit, par ces quelques extraits des décisions les plus significatives rendues par la Rote, quel travail considérable, tant matériel que « doctrinal », elle accomplit, surtout en matière matrimoniale. Aussi est-ce avec un certain sourire qu'on lit des informations du genre de celle-ci : « Les procès qu'elle [la S. Rote Romaine] instruit... portent surtout sur des différends temporels entre ecclésiastiques. Mais la procédure suivie est très compliquée et donc très longue. Aussi son rôle, jadis très important, a considérablement décru [8] ».

Nous pensons avoir montré, au contraire, l'importance quantitative et qualitative des décisions de ce Dicastère. A une époque où la plaie du divorce sévit de façon angoissante, on comprend l'intérêt que présentent pour les pasteurs d'âmes et pour tous ceux qui ont à préserver la sainteté et l'indissolubilité du sacrement matrimonial, les décisions du Dicastère romain que S. S. Pie XII a pu appeler « le Tribunal de la Famille ».

[8] M. Pacaut, *Les institutions religieuses*, coll. « *Que sais-je ?* », n. 454, Presses Univ. de France, 1951, p. 27, *La Rote*.

M. Noirot.

NOTES DE PHILOSOPHIE

(suite)

(Voir *Ami* du 27 septembre)

1. A. Burloud. — **De la Psychologie à la Philosophie.** — In-16 de 240 p. Collection « A la recherche de la vérité », 350 f. — Paris, Hachette, 1951.

La collection « A la recherche de la vérité » a été inaugurée par l'excellent volume de M. Lalande *La Raison et les Normes* (voir *Ami*, 1949, p. 464). Le présent ouvrage de M. Burloud prolonge les thèses personnelles exposées dans ses *Principes d'une psychologie des tendances* et dans son *Cours de psychologie (Ami*, 1948, p. 527). On comprend mieux ici pourquoi, dans le « Cours de psychologie », l'étude sur la conscience psychologique était renvoyée à la dernière leçon. C'est qu'en exposant les « données primitives » de la vie intérieure, l'auteur s'applique à les saisir *d'abord* dans les comportements humains et dans leurs conditions matérielles ; mais il y discerne des intentions qui, non moins réelles que les comportements et sans être nécessairement conscientes d'emblée, animent déjà et orientent nos tendances et trahissent par là-même une forme de l'esprit. Ainsi l'analyse concrète, dont use B., vise « l'esprit réel, les données les plus immédiates, les faits les plus primitifs de la vie psychologique et, plus encore, l'activité qui est à l'œuvre dans la perception, dans la mémoire, dans l'association ou dans le jugement et qui opère dans le devenir » (p. 17). Pour lui, l'analyse purement réflexive mène presque fatalement à la subjectivité transcendantale. De ce subjectivisme, B. entend se séparer très nettement et sa psychologie (comme nous l'avons laissé entendre en 1948), doit aboutir à une métaphysique spiritualiste. De là le titre : « *De la psychologie à la philosophie.* »

L'esprit du livre est nettement indiqué dans la conclusion : « Comme la philosophie a pour objet avant tout les principes de l'être et que notre être propre est le seul qui nous soit immédiatement donné, il est clair que, ces principes, nous devons les chercher d'abord en nous-mêmes. Toute philosophie débute par une analyse de l'esprit. Mais on peut concevoir celle-ci de deux manières très différentes. Chez un Kant, un Lachelier ou un Brunschwicg, l'analyse réflexive prend son centre de perspective dans la raison ; on se rappelle que, selon Brunschwicg, la psychologie mène au scepticisme, parce qu'elle est confinée dans l'étude de la subjectivité individuelle. Nos sommes d'un avis entièrement différent, et c'est par une analyse psychologique, prolongée cependant par la réflexion logique, que nous avons tenté de résoudre quelques-uns des grands problèmes de la philosophie et celui de la raison elle-même » (p. 235).

Ces grands problèmes abordés sont : l'âme et la liberté, la vie, l'âme et le corps, le monde, la pensée et le monde, le monde et Dieu. Sont-ils élucidés conformément aux solutions de la philosophie traditionnelle ? Ce serait beaucoup dire. Le problème de la *liberté*, cependant, est résolu en termes modernes, comme S. Thomas, avec une autre terminologie, en avait proposé la solution. Certes, nous nous déterminons pour des motifs, mais, dans le choix du motif déterminant, la volonté s'affirme ou se récuse, et c'est là la liberté. — Le problème de l'*âme* n'est qu'effleuré : en disant que « nos souvenirs purs et nos tendances constituent, avec notre vouloir, notre durée et la substance de notre âme », on ne sort pas de la psychologie. — Le problème de la *vie* nous oriente vers une solution très spiritualiste, qui mérite d'être citée : « L'évolution n'exclut pas quelque discontinuité : l'intelligence a ses racines et ses conditions dans l'instinct, mais elle n'est pas un instinct, même transformé, et il en est de même de la réflexion par rapport à l'intelligence directe ou pratique des animaux supérieurs. En accordant que l'évolution a dû créer les conditions favorables à l'apparition de l'intelligence, puis de la réflexion, on ne s'interdit pas de croire que l'une et l'autre sont des émergences, peut-être même des créations » (p. 116). Les relations entre l'*âme et le corps*, tout en tenant compte des données de la psycho-physiologie, sont exposées en un sens antimatérialiste. La doctrine scolastique de l'âme forme du corps, on le devine, est passée sous silence ; mais les conclusions psychologiques en sont suffisamment retenues dans « une interaction entre des forces qui s'affrontent ou se coalisent, s'inhibent ou se soutiennent mutuellement, parce qu'elles ne sont pas hétérogènes entre elles et qu'elles opèrent dans des champs qui ne sont pas radicalement séparés et entre lesquels des échanges se produisent incessamment » (p. 142). Une explication purement physique du *monde* ne saurait rendre compte de tous les phénomènes. La théorie du « champ », très moderne, retient l'attention de l'auteur : « Ontologiquement, l'Univers tout entier — et nous entendons par là, non plus seulement le monde physique, mais la totalité des existants finis — est un *champ d'idées-forces* réparties entre des systèmes multiples qui, dans l'ordre de la vie,forment des individualités et, dans l'ordre humain, des personnalités distinctes » (p. 189). — Le problème de la *pensée* et du *monde*, c'est-à-dire de la connaissance, satisfera moins les philosophes amis de la clarté ; néanmoins il n'est pas douteux que le problème de la vérité est résolu ici dans le sens traditionnel de l'*adæquatio rei et intellectus :* « Le monde se compose essentiellement de rapports réels et d'idées-forces qui se réalisent dans un champ ; des échanges

se produisent incessamment entre les champs physiques et les champs psycho-physiologiques ; par suite, il doit y avoir une certaine adéquation des rapports internes qui constituent la raison aux rapports objectifs qui constituent le monde » (p. 212). — Du chapitre sur *le monde et Dieu*, il faut retenir d'excellentes choses. Les forces constitutives du monde, idées-forces déterminant son existence phénoménale, s'affirment comme une participation à un entendement divin : mais pour prouver l'existence personnelle de Dieu, le principe de raison suffisante est « le nerf principal » de l'argumentation. D'autres points sont contestables : Dieu est « défini, parce qu'il est la forme du Monde existant » ; — « si d'autres mondes sont possibles, ils ne le sont que logiquement ou idéalement ». « Affirmer que Dieu aurait pu les créer revient à dire que Dieu aurait pu être autre qu'il n'est ; dans tous les cas, c'est ôter toute portée à l'argument qui conclut de l'existence du Monde à l'existence de Dieu » (p. 222). Sous ces affirmations auxquelles ne saurait souscrire l'orthodoxie catholique, se cache de toute évidence une confusion concernant la notion de la liberté divine, l'acte créateur s'identifiant avec la nature divine nécessaire, la liberté n'existant que dans le terme posé par cet acte.

On a pu voir que B. s'inspire souvent de Maine de Biran. Ce n'est pas une inspiration qui puisse nous mettre en sérieuse défiance.

---

2. Cornelio Fabro. — **La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino.** — In-8 de XII-383 p. — Società editrice internazionale, Corso Regina Margherita, 176, Turin (prix : 1.000 lire net).

L'ouvrage de Cornelio Fabro n'est pas récent ; il parut en 1938. Cette nouvelle édition est très récente (1951) : elle offre des additions importantes et un apparat bibliographique plus complet. De plus, l'auteur a pu profiter d'un ouvrage similaire, publié en 1942 par le P. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas* (Bibliothèque thomiste, XXIII). Sur plusieurs points secondaires toutefois F. se sépare du philosophe dominicain. Ce dernier part du fait qu'il existe deux sortes de participations, par composition, par similitude. Pour lui, celle-ci est principale et universelle ; l'autre serait secondaire et plus restreinte. F. estime au contraire que toute participation est à la fois similitude, ou mieux similitude-dissimilitude, et composition.

Un texte fondamental du *De potentia* (q. 7, a. 4) est au point de départ du savant exposé, dont on peut marquer l'orientation de la sorte : *a)* Le rapport de l'abstrait au concret, en tout ordre et pour toute forme, est un rapport de participation de l' « avoir » par opposition à l' « être » sans contraction ou limitation ; *b)* Cet « avoir » ou « être limité » peut se réaliser tant dans l'ordre prédicamental — ordre d'une nature universelle aux individus à qui cette nature est communiquée — que dans l'ordre transcendantal de l'être par rapport à tous les êtres finis, matériels et spirituels. Dans les deux ordres, un tel « avoir » comporte une composition réelle dans la structure de l'être ou de la nature comme telle, composition d'essence et d'existence, de matière et de forme ; *c)* mais la composition dans l'ordre entitatif (essence et existence) implique également, dans toutes les créatures sans exception, une composition ultérieure, celle de la substance et des accidents dans l'ordre de l'opération, et c'est grâce à elle que l'être peut agir et parvenir à la perfection qui lui est assignée par sa fin et qu'il ne possède pas initialement.

Cette synthèse de l'ontologie thomiste — car c'est bien d'ontologie qu'il s'agit — est l'objet du livre de C. F., ou plus exactement de sa deuxième partie.

La première, en effet, expose le fondement historique de la notion de participation. La notion thomiste est une synthèse de la notion platonicienne et de la notion aristotélicienne. Mais S. Thomas ne s'est pas tenu à Platon et à Aristote ; on découvre chez lui une influence du néoplatonisme avec S. Augustin, le pseudo-Denys, Boèce, le *De causis* et Avicenne.

La deuxième partie est la partie maîtresse de l'étude. Elle établit d'abord le réalisme thomiste : si l'universel est le résultat d'une abstraction intellectuelle, le concret singulier est cependant atteint d'une connaissance immédiate quoique indirecte. Sur cette base, l'A. analyse la pensée de S. Thomas relativement à la « participation prédicamentale », c'est-à-dire de celle dont les deux termes relatifs, participant et participé, demeurent dans le champ de l'être et de la substance finie. Or c'est là l'ordre prédicamental : participation de l'espèce au genre, de l'individu à l'espèce, de la matière à la forme, du sujet substantiel aux accidents. Les thèses thomistes basées sur la doctrine de l'acte et de la puissance sont ici rappelées, démontrées, appuyées de nombreux textes, et l'A. insiste tout particulièrement sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Les critiques qui pourraient encore hésiter sur ce point se référeront avec avantage aux pages qui lui sont consacrées. D'ailleurs la distinction est à la base, non seulement de la participation prédicamentale, mais encore et peut-être surtout de la participation transcendantale, participation de tout être fini à l'Etre en soi, à l'Etre premier, à Dieu. C'est ici que l'influence néoplatonicienne se fait le plus sentir sur S. Thomas : notre auteur s'applique à montrer la concordance, au moins substantielle, du néothomisme contemporain avec la doctrine authentique du Docteur Commun, mais aussi les insuffisances d'un thomisme édulcoré qui a mal interprété le concept d'anologie de proportionnalité, fondement de la participation transcendantale.

La 3e partie est un complément des deux premières : « développement intérieur et contenu de la notion thomiste de participation ». Elle approfondit encore les résultats fondamentaux de la partie précédente : opposition foncière entre créature et Créateur, entre être par participation et Etre par essence. Elle montre avec plus d'insistance que Dieu est l'Etre par essence en raison de sa souveraine simplicité et de toutes ses autres perfections, tandis que la créature est être par participation en raison de toutes les compositions et imperfections qui la conditionnent. La participation naturelle à l'Etre s'affirme plus étroite à mesure que, dans « la continuité métaphysique des êtres », on se rapproche de l'Etre imparticipant. Mais la participation dans l'ordre naturel ne suffit pas : il faut envisager également la participation dans l'ordre surnaturel, que nous fait entrevoir la foi : notre participation par la grâce et la vision béatifique, participation plus haute accordée à l'humanité du Christ dans l'union hypostatique.

Un avant-derner chapitre, qui pourrait être la conclusion de l'ouvrage, fait une synthèse générale de la notion thomiste de participation, d'après tous les éléments précédemment relevés. Mais l'auteur a été bien inspiré d'y ajouter un aperçu mettant en relief l'originalité de la synthèse thomiste en regard du platonisme et de l'aristotélisme.

Nous regrettons vivement de ne pouvoir donner qu'un aperçu de cette remarquable étude, où l'abondance des documents utilisés, le soin avec lequel les tables ont été établies (noms propres, index des matières, index des textes de S. Thomas) rendront un service inappréciable aux philosophes de profession. On pourra peut-être, çà et là, apporter quelques nuances aux appréciations formulées sur tel ou tel auteur ancien ou contemporain ; mais, dans l'ensemble, la pensée thomiste elle-même et celle de ses interprètes est objectivement

proposée et victorieusement défendue. Ajoutons que l'ouvrage, écrit en italien, se lit facilement : l'expression en est claire, sans recherches ni néologismes déconcertants et, par conséquent, accessible au lecteur même peu familiarisé avec la langue de nos voisins.

3. « Cours et documents, philosophie-théologie ». — Jacques Maritain. — **Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale.** — In-8 de IV-196 p. — Paris, Téqui, 1951.

Mise en veilleuse du fait de la guerre, la collection « Cours et documents de philosophie » retrouve une nouvelle activité, sous une nouvelle direction. Le titre a été quelque peu modifié : la théologie complète désormais la philosophie.

Les neuf leçons faisant l'objet du présent volume sont un cours d'été, donné par M. Maritain, à « l'Eau-Vive », en août 1949. Cet examen des notions premières de l'éthique se rapporte à l'étude des fondements philosophiques de la morale : « La résolution de ces notions premières dans l'ontologique et le métaphysique est le seul moyen de justifier rationnellement celles-ci : sinon, ou bien il faut les accepter avec Kant comme tombées du ciel de l'*a priori*, ou bien il faut y voir des résidus sociologiques sans valeur objective contraignante pour la raison » (p. 191).

Afin de bien fixer ce point de vue, M. esquisse (1re leçon) les grandes catégories de systèmes éthiques en dehors du thomisme et, en regard, rappelle quels doivent être les fondements d'une philosophie morale authentique. C'est en cette philosophie qu'interviennent les jugements de valeur, la valeur donnant à nos actes leur moralité. C'est ainsi que successivement il étudie les jugements de valeur, auxquels, avec beaucoup de raison, il accorde autant de signification intelligible, autant d'objectivité, qu'aux jugements de réalité.

Excellent point de départ pour étudier, dans l'ordre moral, ces jugements de valeur, la notion de fin et de fin ultime qui doit les diriger, la dialectique immanente du premier acte de liberté, le devoir et l'obligation morale, le droit et la faute, la sanction. Nous ne faisons qu'indiquer succinctement les sujets abordés dans ces cours dont la langue philosophique est peut-être parfois un peu obscure : mais nous voulons souligner une doctrine qui appelle, sinon un correctif, du moins un complément. A plusieurs reprises, M. aborde la question de l'*obligation morale*. « Considérée strictement en elle-même, l'obligation ne se rapporte pas à la fin ultime, ne s'impose pas à moi comme ce qui est requis pour atteindre celle-ci, mais s'impose purement et simplement — impératif catégorique, fondé non sur la forme de la loi, comme le voulait Kant, mais sur la *valeur morale* objective : le bien et le mal. La preuve en est que je suis *obligé* de prendre comme fin ultime ma vraie fin ultime : parce que, sans cela, je serais *mauvais* » (p. 157). Déjà (p. 84), on avait lu que « l'obligation repose sur la valeur, en vertu du premier principe pratique : *le bien est à faire et le mal est à éviter*. L'obligation morale dépend immédiatement de la valeur ; elle se situe dans l'ordre de la causalité formelle intrinsèque, non de la fin ultime. Si j'étais obligé à l'égard de ma vraie fin ultime en raison de la finalité elle-même, ou pour ne pas manquer ma fin, je serais dans un cercle vicieux, ou mon obligation serait seulement conditionnelle (*Si* je veux ma vraie fin, je suis obligé à m'ordonner à elle). Ce n'est pas pour atteindre ma fin que je suis obligé — inconditionnellement obligé — vis-à-vis de ma fin suprême, c'est parce que cette fin a une valeur suprême que je suis moralement obligé à son égard ». Ces affirmations pourraient peut-être sembler obscures, sinon quelque peu contradictoires : « *Je ne suis pas obligé à l'égard de ma fin dernière en raison de la finalité ; mais je suis obligé en raison de la valeur. L'obligation ne se rapporte pas à la fin ultime ; et cependant sous peine d'être mauvais, je suis obligé de prendre comme fin ultime ma vraie fin ultime* ». — En réalité cependant, la fin ultime s'impose à nous, et obligatoirement nous y devons tendre comme à notre fin, en raison du bien qu'elle constitue non seulement en elle-même, mais *pour nous*. Il semble que ces termes soient corrélatifs et que la distinction élaborée par l'auteur soit bien subtile. La valeur morale, en effet, se fonde en dernière analyse sur l'idée de Dieu, Souverain Bien. Le bien de chaque être, de l'homme en particulier, consiste à réaliser la perfection de sa nature. S. Thomas n'a-t-il pas défini le bien moral de l'homme : « le développement de notre être dans le respect de l'ordre » (Ia-IIae, q. 94, a. 2). Ce développement ordonné suppose : *subjectivement* la hiérarchie de nos facultés pleinement respectée (la satisfaction des sens devant être subordonnée aux exigences de la raison sous la direction de la volonté) ; *objectivement*, la connaissance précise d'un idéal de bonté, dont nos actes bons seront comme une participation concrète. Or, dans la série des participations, on ne peut remonter à l'infini : il faut donc s'arrêter à un Bien souverain, à Dieu. Mais alors il faut dire que l'obligation qui s'attache au devoir a son fondement, sa raison formelle en ce Bien souverain, fin ultime de l'homme. *Fondamentalement*, le devoir est indiqué dans la loi éternelle = faire le bien, éviter le mal — manifestation de la *science* et de la *sagesse* divines ; mais *formellement*, l'ordre moral (ce que M. appelle « *valeur* ») ne devient obligation et devoir par rapport à nous qu'en raison de la volonté du législateur suprême, lequel, étant le Bien par essence, ne peut pas ne pas vouloir la rectitude morale des créatures qui en sont capables. C'est là le seul impératif catégorique.

La dernière leçon sur la sanction nous semble pareillement exiger quelques éclaircissements. La théorie du « châtiment-exemple pour les autres et protection de la société » implique toujours que le châtiment soit mérité. Personne ne l'a jamais contesté. Il y aurait cependant à considérer, en temps de guerre, la légitimité de certaines représailles (voir *D. T. C.*, xv, 2618-2621). La théorie du « châtiment remède et moyen de correction » ne saurait, sans absurdité, s'appliquer à la peine de mort. Celle-ci rentre donc dans la catégorie des châtiments-exemples pour les autres et protection de la société. Quant à établir une catégorie distincte de châtiment-vengeance, au sens où l'entend M., les thomistes, commentateurs de la *Somme*, IIa-IIae, q. 808, n'y ont jamais songé. La thèse de S. Thomas est beaucoup plus nuancée. Cf. notre article, *Vengeance*, (dans *D. T. C.*, xv, 2613-2623). La solution, d'ordre philosophique, qui nous est proposée, repose sur les relations de causalité (entendue en un sens large) du mal moral et du mal ontologique, c'est-à-dire de la souffrance. Comme ce mot « ontologique » est mal choisi, puisque le mal n'a d'être que dans le bien qui le supporte et auquel il cause la privation d'une perfection due ! Néanmoins l'idée sous-jacente doit être retenue : par ce mal « ontologique », le coupable « est ramené à sa vraie place, cesse d'être désaxé, gauchi, est existentiellement réordonné. S'il accepte la peine comme juste, il est déjà guéri. Mais s'il ne l'accepte pas, la souffrance et le châtiment ne le guériront pas moralement ; il y aura seulement la réordination élémentaire, existentielle, la remise en ligne avec le tout, qui est l'essence de la sanction » (p. 186).

M. a raison de terminer la leçon sur la sanction en menant son auditeur jusqu'au « Tout transcendant » (p. 187), c'est-à-dire Dieu. Mais, au point de vue philosophique, il eût été bon de rappeler que les sanctions terrestres ne jouent pas toujours et ne jouent pas infailliblement dans le sens de la « réordination » dont on a parlé plus haut. La sanction *naturelle* de la souffrance n'existe pas toujours : il arrive souvent,

au contraire, que des actes bons entraînent des conséquences fâcheuses et que des actes mauvais soient suivis d'effets humainement heureux. Les sanctions *intérieures* de la conscience sont trop dépendantes de notre sensibilité pour être sûres et proportionnées. Des justes souffrent parfois de scrupules qui les tourmentent plus que des remords ; des méchants ont leur conscience obnubilée qui les laisse parfaitement tranquilles. Les sanctions *sociales* sont encore moins sûres et moins proportionnées que celles de la conscience. La société, c'est le monde avec tous ses préjugés : il récompense et punit plutôt ceux qui lui plaisent ou lui déplaisent que ceux qui ont bien ou mal agi. Les sanctions *légales* enfin ont peut-être un caractère moral plus accentué, bien qu'on puisse encore discuter de la moralité d'une sanction qui se présente avec l'aspect de contrainte sur la liberté humaine. Observons simplement que de telles sanctions ne sauraient atteindre tous nos actes moraux et, de ce chef, qu'elles se révèlent insuffisantes. Le méchant peut d'ailleurs échapper aux punitions et le juste, au contraire, peut être privé de toute reconnaissance extérieure. Et puis, quelle récompense assigner au héros qui sacrifie sa vie ? Quelle punition au criminel qui échappe à la justice et meurt sans avoir été inquiété ?

Signalons, en terminant, deux curieux « *excursus* ». Le premier concerne l'interprétation du livre « paradoxal » de l'Ecclésiaste : « Parce qu'elle laisse de côté tout ce qu'il y a de transcendant et de supra-temporel dans le royaume des fins, la sagesse de l'Ecclésiaste est une philosophie morale inadéquatement prise » (p. 88). Le second, beaucoup plus intéressant, expose les raisons sociales et familiales qui ont développé le sentiment d'horreur instinctive à l'égard de l'inceste.

Les leçons de M. M. seront lues, est-il besoin de le dire, avec le plus grand profit. On s'attachera plus aux idées toujours traditionnelles qu'aux expressions où elles ne se détachent pas toujours avec la clarté désirable.

---

4. F.-J. Thonnard, A. A. — **Précis de philosophie,** *en harmonie avec les sciences modernes.* — In-8 de VIII-1792 p., 1.750 f.

Précis d'Histoire de la philosophie. — In-8 de 1.014 p., 1.050 f. — Paris, Desclée et C^ie^.

Ce précis ne ressemble pas à nos manuels. De toute évidence, il est le fruit d'un enseignement longuement mûri et se présente comme une synthèse harmonieuse de deux philosophies qu'on oppose souvent l'une à l'autre, la philosophie scolastique thomiste et celle qu'on enseigne dans nos facultés officielles. Il serait à désirer que ce précis soit mis entre les mains des séminaristes : d'une part, en effet, ils y trouveraient toute la doctrine thomiste exposée dans sa pureté ; et, d'autre part, ils seraient suffisamment instruits du mouvement de la pensée philosophique contemporaine, celle-ci apportant à celle-là un utile complément.

La présentation des matières retient la formule des manuels scolastiques ou, mieux, fait une heureuse synthèse des dispositions généralement reçues : logique, philosophie naturelle, métaphysique, morale.

A. — Dans la *logique*, l'A. s'est attaché particulièrement à la méthodologie ; classification et subalternation des sciences ; les sciences particulières de la nature et la méthode expérimentale : l'histoire et la sociologie, méthode et critique historique, la psychologie expérimentale, sa méthode et ses lois.

B. — La *philosophie naturelle* est, de beaucoup la partie la plus développée de l'ouvrage. Elle embrasse à la fois une section de la métaphysique (ontologie, cosmologie, êtres vivants, ordre du monde) et ce que l'on est convenu d'appeler psychologie, expérimentale et rationnelle. C'est ici que se révèle la maîtrise de Th. : les deux aspects, métaphysique et psychologique, de son exposé se complètent d'une façon heureuse et s'éclairent mutuellement. En voici d'ailleurs l'ordonnance : I. *L'être et les causes* (analogie de l'être ; transcendantaux, premiers principes ; divisions : puissance et acte, essence et existence, substance et accident ; les quatre causes : principe de causalité, principe de finalité, cause instrumentale). — II. *L'être corporel* (étude du règne minéral). *a)* Les phénomènes corporels : changement physique ; phénomènes quantitatifs (extension, lieu, espace, nombre, temps) ; phénomènes qualitatifs (sujet des qualités, classification, action à distance, masse et inertie, action et réaction, énergies physiques) : mesure de la qualité; phénomènes corporels en sciences physico-mathématiques, où, sous divers aspects scientifiques, est étudié leur rôle et où l'on montre que « le problème de la *nature* de la matière ne peut être résolu par les hypothèses modernes » et que « c'est un problème proprement philosophique » qui doit être abordé par la méthode philosophique (p. 405). *b)* C'est ainsi que l'exposé se continue par l'étude de la nature des corps, où l'hylémorphisme est défendu et mis en regard des théories scientifiques. — III. L'A. s'attache ensuite au problème de *la vie*, de la vie en général, de la vie végétative en particulier et de ses fonctions. Le transformisme actuel est proposé en une formule prudente : « L'origine des multiples espèces vivantes en chaque règne (végétal ou animal) par filiation à partir des mêmes ancêtres, ne semble pas impossible aux forces de la nature. Mais cette hypothèse transformiste n'est encore que partiellement démontrée » (p. 473). — IV. Nous passons à l'étude de *la connaissance*. *a)* Dans la psychologie expérimentale, c'est la connaissance sensible qui retient l'attention. Connaissance des sens externes et lois de la sensation externe. Vie intérieure sensible (imagination, association des images, fixation des images ou souvenir, conservation et reproduction des images). Synthèses sensibles (éducation des sens, perceptions du mouvement, des trois dimensions, localisation dans l'espace, perception de notre propre corps, lois de la perception, illusions des sens, etc.). Mémoire sensible et ses lois. Imagination créatrice. *b)* La psychologie rationnelle étudie la nature de l'âme sensitive, des sens, et, si l'on peut dire, le mécanisme psychologique d'une connaissance qui, de la sensation, doit s'élever jusqu'à la connaissance intellectuelle par le « verbe mental ». — V. Nous sommes ainsi parvenus à *l'Intelligence* (anthropologie ou étude de l'homme). *a)* Ici encore, la psychologie expérimentale s'attache à l'étude de la vie intellectuelle humaine : pensée, idée, croyance. Les problèmes qui s'y rapportent sont étudiés avec soin : on appréciera, en particulier, comment, tout en affirmant la dépendance empirique de la pensée par rapport au sens et à l'image, Th. sait distinguer l'idée de l'image et en démontrer le caractère spirituel grâce à l'abstraction et à la généralisation. Il note également la manière dont l'objet concret est atteint dans l'idée : « Notre intelligence ne saisit directement que l'essence abstraite et universelle, son objet propre ; mais elle atteint indirectement l'individu en mettant cette essence en rapport avec l'objet concret d'une sensation » (p. 707). Quant à la « croyance » — ce terme si vague et si équivoque de la psychologie moderne — Th. a su en préciser la signification dans le jugement qui affirme une vérité logique à laquelle l'esprit donne son assentiment. Sur la raison il défend l'innéisme des premiers principes, tout en retenant la dépendance empirique de la pensée. Les derniers articles sont relatifs au langage, expression de la pensée, et à la conscience personnelle (inconscient et subconscient), qui préside à l'évolution et à la formation de la personnalité psychologique. *b)* La psychologie rationnelle n'a plus qu'à tirer les conclusions métaphysiques des données de la psychologie expérimentale : nature spirituelle de l'âme humaine, unité substantielle de l'homme, origine de l'âme, unité et origine de l'es-

pèce humaine, immortalité et résurrection. Et, dans la survie, permanence de la personnalité. — VI. L'étude de l'*appétit* (psychologie affective et active) est une des meilleures du recueil. L'esprit de synthèse s'y affirme de façon remarquable. La grande division thomiste de l'appétit sensible et de l'appétit intellectuel commande cette synthèse. A l'appétit sensible, l'A. rattache l'affection, l'émotion, la passion, les tendances en général ; il en rappelle les lois, le point de départ (états affectifs fondamentaux, amour, haine, égoïsme, sympathie, imitation), les phases de développement, la classification, le point d'arrivée (plaisir et douleur), les mouvements instinctifs (chez l'homme et chez l'animal). La volonté, appétit intellectuel, est l'occasion d'une triple étude : sur la volonté elle-même et le volontaire (ordre d'intention et ordre d'exécution) ; sur la liberté (existence et extension du libre arbitre, analyse de l'acte libre, pathologie et éducation de la volonté) ; enfin, sur les habitudes (nature, classification, causes, effets). La psychologie rationnelle ajoute ici quelques précisions sur la nature des appétits, sur l'appétit spontané et l'appétit sensible, sur la spiritualité de la volonté. La primauté de l'intelligence sur la volonté est affirmée et quelques applications des appétits naturels et spontanés, ainsi que de leurs effets, sont faites aux êtres sans raison. — VII. *L'ordre du monde* (unité dans la multiplicité) appelle quelques questions dont, par exception, l'enchaînement n'est pas des plus évidents : le principe d'individuation, l'unité personnelle (définition de la personne), les relations constitutives de l'ordre du monde, la finalité, principe de l'ordre du monde. En passant est touchée la question du miracle et de l'ordre.

C. — *La métaphysique* serait sans objet si un problème préalable n'était pas résolu, *le problème de la vérité* ou critique de la connaissance. Evitant un dogmatisme exagéré, Th. maintient cependant de façon très ferme la valeur objective de la connaissance : « transsubjectivité » de la sensation, des fonctions de la vie intérieure sensible, des idées fondamentales et, dans une juste mesure, des idées abstraites. Les solutions particulières l'amènent à préciser la valeur de l'induction, des lois physiques, de la déduction et même de la foi. On lira tout spécialement l'excellente conclusion de la critique de la connaissance, où les exigences de la certitude montrent bien que l'erreur ne s'explique que par une affirmation dépassant les limites de l'évidence et ce sous l'influence de la volonté suppléant à l'action déficiente de l'objet.

Le chapitre suivant, *L'Ontologie*, complète le chap. initial sur l'être et les causes : il s'agit de trois aspects complémentaires de l'être : le beau et l'esthétique, les possibles et leur fondement, la cause parfaite et la participation.

Nous voici maintenant en *Théodicée*. Le problème de l'existence de Dieu implique sa démonstration *a posteriori*, en prenant comme point de départ l'une des deux constatations de réalités actuellement existantes, ou hors de nous ou en nous. Dans le monde extérieur, l'A. retient surtout (ce « surtout » montre qu'il n'exclut pas d'autres preuves) trois aspects aptes à nous conduire à Dieu : celui de son existence même, qui, étant contingente, ne s'explique que par l'Etre nécessaire ; les degrés de perfection dont le sommet est Dieu ; l'ordre, cas frappant de perfection participée. En nous-mêmes, la vie de l'esprit comme l'inclination naturelle de la volonté est une base solide pour nous élever à Dieu. Mais tous ces chemins en réalité n'en font qu'un et se rejoignent en une preuve synthétique où se retrouve la part de vérité des doctrines qui pensent avoir de Dieu une connaissance pour ainsi dire intuitive. L'exposé des attributs divins, de l'œuvre de Dieu, principe et fin de toutes choses, création, conservation, prémotion, providence, reste fidèle aux principes du thomisme authentique.

D. — Le quatrième traité *La Morale* est développé en fonction des problèmes qui se posent à l'heure présente. La Morale générale : but de la vie, loi et conscience, vertus et vices, droit naturel, individuel, social, politique, international, est une mise au point fidèle des principes connus. La définition de l'obligation morale est particulièrement à retenir : « la nécessité objective qui s'attache au choix libre de certains moyens comme liés nécessairement à l'obtention du but de la vie qui s'impose absolument » (p. 1364). La finalité entre donc ici dans le concept même de l'obligation.

Mais c'est dans la morale spéciale que Th. s'est appliqué à envisager plus particulièrement les problèmes posés par les conjonctures de l'heure. Problèmes de l'*économie* (production, travail, capital, rationalisation, standardisation, entreprises d'Etat). Problèmes de l'*échange* et de la *circulation* (valeur et monnaie, loi de l'offre et de la demande, crédit et banques, commerce, bourses et changes, transports, etc.). Problèmes de la *distribution* ou *répartition* (revenus et rentes, profit des entreprises, salaires, loyer du sol et intérêt du capital). Problèmes de la *consommation* (utilisation des revenus ; la part de l'Etat par les impôts, les taxes et douanes, les emprunts, l'équilibre économique). Problèmes de l'*économie privée* (valeur morale de la consommation, contrats et juste prix : juste prix de commerce, prix de disette et de surproduction, prix légal ; juste répartition : règle morale du revenu, légitimité de la rente, juste prix de location, propriétaires et locataires, problème agraire). Problème du *travail :* travail, salariat, régime capitaliste, corporatisme ou organisation professionnelle.

D'autres aspects de la morale sociale doivent retenir notre attention. La *sociologie*, devenue science positive, comporte de graves problèmes : problème des sociétés inférieures à l'Etat : famille et sociétés intermédiaires, et surtout problèmes de morale politique, soit dans la nation : c'est la morale nationale (organisation de l'autorité politique, régimes autoritaires ou démocratiques, devoirs civiques), ou la morale internationale (guerre moderne, colonisation, organisation internationale).

Nous avons tenu à donner de ce précis une analyse assez complète, pour en mieux faire ressortir la richesse et l'agencement méthodique. Sans doute, il ne serait pas difficile de présenter quelques critiques, surtout en ce qui concerne les points connexes que l'auteur a voulu traiter séparément, ce qui donne l'impression de redites inutiles. En y réfléchissant, on trouvera facilement qu'il n'était guère possible de faire différemment. Th. voulait donner à la philosophie une assise très solide, en rapprochant psychologie et métaphysique, celle-ci corroborant celle-là. Les étudiants sortiront de l'étude de ce livre convaincus de la vérité de son enseignement ; et c'est l'essentiel, puisque cet enseignement répond parfaitement aux exigences de la raison et aux directives du Magistère.

Rappelons aussi que l'on doit au P. Thonnard un *Précis d'histoire de la philosophie*, paru en 1937 (voir *Ami*, 1938, p. 725). Une nouvelle édition a vu le jour en pleine guerre et l'*Ami* n'a pu la présenter. Elle est bien plus complète que la première (plus de 200 pages). Dès le début, une attention particulière était accordée à la philosophie moderne, spécialement au courant positiviste. La seconde édition s'efforce d'y répondre mieux encore par les développements plus amples accordés aux auteurs modernes, comme François Bacon, Spinoza, Locke, Hume, Stuart Mill, etc. ; et surtout par l'étude des diverses écoles de Psychologie expérimentale, anglaise, française, allemande, et des principales directions actuelles de cette branche. Les grandes divisions ont été conservées, mais chaque courant d'idées a été conduit, autant que possible, jusqu'aux temps présents : le chapitre du Positivisme s'est enrichi d'un